

## 「他人」考

砂 原 陽 一

Les Observations sur les autres

Yohichi SUNAHARA

われわれの日常生活において、自分以外に他人が存在し、実際、職場の同僚、共同体の成員、ひいては国民や民族といった広狭さまざまな形で他人となんらかの関わりをもつことは、自明の事実として先ず疑われることがない。それ以上にわれわれは、他人の思考や感情の傾向に自分との多少の相違を見出して驚くことはあっても、根底において「同じ人間」としての類同性をゆめゆめ疑わない。実際われわれは、言語や身振りによる他人とのコミュニケーションの成功を最終的に確信している。それだけでなくわれわれは、ときには他人の隠そうとする意図や思惑をちよつとした眉のひそみ、微妙な表情や態度の変化から推量しもある。もちろん邪推や誤解のリスクを免れるものではないけれども、大抵の場合、その推量はほぼ過

たず、われわれはそこに人間関係にまつわる複雑な綾が織りなされる事情を納得しながら日々他人と関わって身を処している。

ところが哲学は、われわれのこの自明な身の処し方に問題を見出す。日常的に他人と呼ばれる、私と同じような姿を呈しているこのものが、私を感じるたぐいの痛みをもっているのか、あるいはまた私が表象するこの世界を私と同様に表象しているのか、と。さらにこの問いは、われわれの日常の確信が懷疑論に耐えうるだけの根拠を持ちうるかと、先鋭化される。この懷疑論とは、自分以外の人間が精巧に作られたロボットではないことの挙証である。いわゆる「他者問題」である。ロボットかもしれない目の前の他人について、私自身と同様の主観性をもつ他我であることが証明されさえすれば、日常生活における他人との疑いもしない関わりに改めて根拠が与えられることになるわけである。この証明の試みの代表的なものとしては、類推説や感情移入説、それにそれらの説が振る舞いの背後に想定する実体的な心の詮策を無意味として斥け、観察可能な振る舞いの集合にのみ心の在り方を定義的に帰する行動主義などがよく知られている。とりわけ初期の大森荘蔵に代表される行動主義は、「私の腹痛」は端的に痛い、「彼の腹痛」はただ痛そうなる振る舞いの集まりであって、振る舞いの集合として当然痛くもかゆくもないという自他の非対称性に立つ<sup>(1)</sup>。しかしこの非対称性を立論の論拠にすることは、裏をかえすと、他人の主観性を最初から切り捨てている点で一種の独我論である。というのも、私にとってリアリティをもつのは、私の意識内容と彼の振る舞いの私による受け取り方だけであるからだ。確かに他人の痛みは私には痛くない。それこそ大森のい

うように、それは「単純な真理」である。だからといって私の経験に決して入って来ないがゆえに他人の痛みそのものの問いを無意味となし、「他人の腹痛」の意味をたかだか「一群の振る舞いの集合を判別し指定する役割」に帰す<sup>(2)</sup>というのは、実のところ、結果的なコミュニケーションの成功面に基づくいささか樂觀的な問題の扱い方ではなからうか。他者とはむしろコミュニケーションの断絶において異なるものとして表立ってくるもの、例えば長年連れ添って最も身近なものである筈の妻においてさえ一瞬垣間見る不可解さといったものであらう。

他者は、独我論に回収されないがゆえに、つまり私なりの判り方に還元されないがゆえに、他なるものである。他者問題には本来的に理解しえないものの理解というパラドクスがつきまとう。とるべき道は、このパラドクスのうちに飛び込むことである。

意識の立場に立つかぎり、一切が私の表象の内容となる。この立場では独我論以外に取る道はない。メルロ・ポンティはこのことを十分承知していた。そのうえで彼は、主知主義と経験論を双面の批判相手とし、それらのはざまに一種の超越論的機能を担う身体主体を置き、そこから独自の現象学を展開したことはよく知られている。意識の哲学といえ、カントがその代表であらう。メルロ・ポンティは先ず、カント哲学の〈超越論的我〉がいかなる状況にも制約されず、受動性の抵抗をもたないがゆえに〈存在〉を欠いた〈一者〉にすぎず、したがって誰のものでもない我、あるいは誰のものでもない我であることを指摘する。つまり、カントの意識の哲学がいわば

普遍的我的認識の可能性の条件の分析である以上、「いったい誰が省察するのか」という問いに出会うことがないのだ。メルロ・ポンティは、それゆえにカント哲学には「他者意識の問題がまったく提起されない所以がある」<sup>(3)</sup>のだという。〈一者〉というひとつの〈価値〉ではなく、世界に身を挺している身体主体という〈事実〉こそが現代哲学の主要テーマであり、「この哲学には他者が問題となってくるとすれば、それはこの哲学がもっと徹底的な自覚を遂行しようとするからである」<sup>(4)</sup>と、メルロ・ポンティはコギトに身を置く哲学的反省そのものについての反省の必要性を訴える。とはいっても、メルロ・ポンティは、いざ「他者問題」にあたるに際して、いささか歯切れが悪いように思われる。『知覚の現象学』第二部IV「他者と人間世界」でこの問題が扱われている。そこでは先ず、「他者知覚と相互主観的世界が問題になるのは、成人にとつてだけなのである」<sup>(5)</sup>と人間の幼児段階についての心理学の所見が援用される。その段階はコギト遂行以前であるがゆえに、幼児は視点についての科学をもっておらず、したがって幼児は自他が区別される以前の、夢さえも含めてすべてがそこで生起する一つの世界に生きているのだという。そして「成年時の思惟の底にも一歳時の未開の思惟が不可欠な獲得物として存続しているに違いない」<sup>(6)</sup>と希望的観測といってもよい帰結が引き出される。

これは問題の回避ではないのか。幼児段階では他者が存在しないという所見があるからといって、現に成人してしまっているわれわれ各人の視点からの展望を無くさせることはできない。「幼児の世界で自分たちが平和に共存していたことを覚えていなくてはならない

のだ<sup>(7)</sup>という郷愁は、亡くなった子供の年齢を数える行為に等しい。もっともメルロ・ポンティは、はっと気づいたかのように「だが、こうしてわれわれが手に入れるのは、果たして他者なのであるか<sup>(8)</sup>」と自問する。かつて自他の対立を知ることなく共存していた人称以前の共通の地盤を指摘したところで、現に今、自分の前で悲しんだり怒ったりしている友人のその気持ちに達しえないという独我論的状况は、いっこうに解決されないままなのである。実際、メルロ・ポンティもこの点を重々承知している。「仮に私が友情の働きのよって、この悲しみなりこの怒りなりに参与しえたとしても、依然としてそれは私の友人ポールの悲しみであり、怒りなのだ<sup>(9)</sup>」だがメルロ・ポンティの独我論に対する問題解決の仕方は、いわば肩透かしをくらわせるものではない。それは、他者経験を反省の構造に類比させるものである。反省を行う際、未反省がものがその反省に与えられていればこそ、あえて反省という行為を行う意味がある。もしわれわれが、反省の対象をなにももっていなかったら、およそ反省が問題となることはない。他者経験もそれと同様だ、というのである。孤独について論じること、あるいは独我論的哲学を構築することさえも、そうしながら既に言葉を交わし合う人々の共同体を予想し、他者に話かけているのだ、という。私が既に物理的・社会的世界のうちに位置づけられ、しかもそのことに気づいていること、そのことがおのずと未反省なものに開かれている反省と同様、「他者に向かう私の経験の緊張<sup>(10)</sup>」を最初に与えられたものとし、私の生の地平に他者を異論の余地ないものとするというわけである。メルロ・ポンティはいう。「私の主観性と私の他者への超越とを同時に基

礎づけている中心現象は、私が私自身に与えられているという、まさしくその点にある<sup>(11)</sup>」。

確かに、私が既に状況のうちで位置づけられていることは、私が孤独ではないことを教えてくれる。そのかぎりでは「超越論的主観性とは、開示された、つまり自己自身にも他者にも開示された主観性である<sup>(12)</sup>」ことも事実である。けれどもだからといって、そのことが他者の主観性を体験すること、つまり独我論を克服することにはならない。私が何者かとして存在し、何事かをなすが、常に既に他者へと開かれていることであるにしても、他者の主観性をそのままに、つまり私なりではない仕方では捉えることは別の話であるからだ。もっともメルロ・ポンティは、他者経験を別の視角から試みてもいる。

メルロ・ポンティからすると、われわれは身体と意識とに分けることのできない現象的身体を「実存の凝固化または一般化されたもの<sup>(13)</sup>」として生きている。現象的身体は、西欧哲学の伝統的な主客二元論の手にかからない両義的な在り方をしている。主体でもあれば客体でもあり、またそのいずれでもない曖昧さを生きているのである。実際、物を捉えようとしている右手に左手を覆い重ねた場合、いわば主観性を以表している右手は左手にとつての客体になつてしまふ。しかしその気になれば、その右手は自分に覆っている左手の内側を自らの甲に感じ返すことができる。メルロ・ポンティは、このひとつの身体における一種の逆転の事態を一般化して次のように述べる。「身体は、認識機能を果たしつつある自分自身を、外部から不意に捉え、触れる自分に触れようとつとめ、二種の反省作用を

粗描する」<sup>14)</sup>ところで、この右手に換えて他者の手をもってきたらどうか。握手がその場合である。しかし握り返されることにおいて、他者の現象的身体に現れるなんらかの感情をそのまま取り押さえたことになるのか。そうではあるまい。「私の身体と他者の身体とは、ちょうど私の身体の諸部分が相寄って一つの系をなしているように、ただ一つの全体をなし、ただ一つの現象の表裏をなす」<sup>15)</sup>といってみるにせよ、事実的に相手の手を私の身体に帰属させて、そこに「一つの身体における関係の逆転」と同じものをみることは無理がある。自他の身体の融合という事態においては、そもそも他者という概念が存立しえないからである。そうした事態にあつては、握り返してきた手に主観を捉えうるにしても、それが必ずしも他者の主観であることにはならない。自分と他者とが区別されてあるからこそ、他者の主観が問題になるのである。してみると、意識の哲学を批判するメルロ・ポンティの身体の哲学も、独我論の克服という問題の所在を十分自覚しながらも、われわれを納得させるだけの説得力を持ちえていないといわねばならない。

いうまでもなく、他者は〈私〉に対する他者である。〈私〉についての自意識のないところ、例えば幼児の段階ではことさらに他者が問題とはなりえない。しかし、この〈私〉の在り方について事はそう単純ではない。〈私〉と他者を相い並べて両者の関わり方を論議することは問題となりえない。〈私〉は論議の対象となつて、まさに論議を行っている主体であるこの〈私〉から疎外され、他者と同位配列される世界内の一存在者として扱われてしまうからである。フツ

サールの哲学的功績の一つは、これら二つの〈私〉の位相差を見定めた点にある。『イデーエン』で打ち出された画期的な考案、現象学的還元の方法的操作がそれである。この操作によって初めて、他者をそこで話題としうる〈私〉が確保されるといえる。その経路をたどってみよう。

われわれは日常生活において、他者のみならず様々の事物や建築物、さらにはその背景をなして遠く広がっている町並みや自然の風景がわれわれから独立して存在していることを改めて問題にしないほどにそれとして信憑している。われわれのこの信憑は、フッサールからするとひとつの倒錯なのである。つまり〈私〉こそがそれらの存在の妥当性と意味を与えているにもかかわらず、そのことが覆い隠されてしまっている結果が外界の存在の信憑という事態を招いている。実は、信憑のうちにも〈私〉という意味源泉から発する意識の意味付与の志向作用が潜在的に働いているのである。したがって、目の前の世界がそれ自体で存在し、意味をもっていると疑わないわれわれの素朴さは、まさに意味源泉の忘却態であり、それこそ倒錯した態度なのである。フツサールは、われわれの日常的態度の事物や事柄への素朴な、したがって無反省な関わり、またそれらの背景としての枠組みをなす世界の存在信憑を「自然的態度の一般的定立」と呼ぶのだが、要するにそうした態度は、世界を「在る」と断定することによって、意識の志向作用において構成的に意味付与する〈私〉を隠蔽するのだ。現象学的還元とは端的にいつてこの覆いを取って、世界の存在の妥当性と意味の源泉である〈私〉と世界との志向関係を露呈させる試みである。とにかくわれわれの一切の

日常的認識やそれを精密化した科学的認識が事物や事柄に施す「在り」の断定は、根拠を欠いた仮定にすぎない。そうである以上、哲学の「絶対の無仮定性」への要求から、仮定であることが明らかにになった認識の外部に身を置くことが禁じられ、同時に超越的存在者の存在断定はおろか世界の存在断定もその使用のスイッチが切られる。いわゆる「エポケー」であり、「カッコ入れ」である。そうするとわれわれが通常自分を指して「私」と呼ぶ自我は、世界のうちで体験する一存在者である以上、「カッコに入れられ」てその存在断定が保留されることになる。したがってこれまで他者とみなしてきたものも、「私」との経験的關係によつてのことであつたのだから、それも排除されて新たな局面で問題にされるのでなければならぬ。この新たな局面こそが現象学が扱う場である。意識こそが存在の妥当性と意味を与えるのだという意識自身の徹底的な自己反省によつて、一切が意識へのあらわれ（現象）へと連れ戻される（還元）。以後、フッサールの哲学的省察はこのあらわれの内側からのみ遂行される。それは超越的実在世界に向かう意識についての内側からの省察である。超越論的現象学と呼称される所以である。超越論的態度が徹底的な「内側」からの意識の志向性の分析であるかぎり、自然的態度の下での客観的な外にたつてこの超越論的領野を検討することは許されない。してみると、現象学において他者が問題になる〈私〉とは、超越論的領野を構成する超越論的主観性であり、同じことだが外界において経験する自我とはまったく異なる位相に確保された「純粹意識」だということになる。経験的自我は、世界内のさまざまな事物や事柄との処理や交渉に没頭して、そのためにその

際にも作動している純粹意識を隠蔽する。超越的に客観化する認識を通電遮断し、いわば主観の場を徹底することによつて隠蔽から明るみに出された純粹意識は、それと並ぶもののない比類のない〈私〉なのである。しかし比類のない〈私〉というのなら、すでにデカルトがコギトという形で獲得していたのではないのか。合澤賢も指摘するように、『デカルト的省察』におけるフッサールのデカルトへの言及は、哲学的徹底性への賛辞とともに、本質的な点でコギトと比類のない〈私〉が重なりえない旨が告げられている。〈私〉の比類のなさの本義をより鮮明にするためにも、デカルトのいうコギトとフッサールの純粹意識とを対比させることは、あながち無駄ではない。

よく知られていることだが、デカルトは、学問の揺るぎない「最初の土台」の建設のための礎となる究極的真理に至るためにあえて極端な懷疑論を方法的に組織する。デカルトもフッサールと同様に、ただしその仕方に違いはあるものの外界の超越的実在性を問題にする。デカルトにとつてのそれは、要するに不確実なのである。というのも、われわれが現実を確実とみなしうるのは、それが夢ではないと知っているからであるが、しかしいざ現実と夢とを判別する基準を問われると、疑いを排除するに足る十全な明証性をもつものを挙げえないことに気づく。そうなると、超越的実在世界の確信の根拠が失われ、一切の懷疑の渦に投げ込まれる。その渦の中でデカルトが掴んだアルキメデス点は、どれほど強固な懷疑でも「私がそのように疑っているということ」が疑いもなく確かな事実だということ

とである。『省察』の「第二省察」での、「私は思う、ゆえに私は存在する (cogito ergo sum)」という周知の命題は、懷疑という意識態度を内から捉え返した超越論的転換の成果といってよい。したがってこの「私」は、世界と経験的關係を結ぶ自我ではありえない。とにかく懷疑によって超越は排去されたのであるから、この「私」はコギトの文法的主語として内在における「私」である。「私」は、「思う」という意識作用についての直観的な知をもつ。この知は外界の事物の存在、非存在に直接関わらない。関わるのは意識の作用のみであって、たとえ意識が、存在しないものを存在すると知覚するたぐいの錯覚を犯すことがあっても、それを知覚したという事実の知は疑いえない、というのがコギトの内在性の意味である。してみると、デカルトのコギトの「私」は、超越的实在世界のいかに拘わらず、意識に対して直観的につまり距離なしにあらわれるものについての知の担い手であるかぎり、後のフッサールの純粹意識の構造契機である純粹自我を先取りした形のものであるかのようにある。はたして、比類のない「私」は、コギトの「私」であるといつてよいのか。デカルトの命題をもう一度みてみよう。「誰かしら或る、この上もなく力能もあればこの上もなく狡智にもたけた欺瞞者がいて、故意に私を常に欺いている。彼が力のかぎり私を欺こうとも、彼はしかしそれでもけつして、私が何ものであると私の思惟しているであろうかぎり、私が無であるという事態をしつらえることはできないであろう。かくして、すべてを十分にも十二分にも熟考したのであるから、そのきわまるどころ、「われあり、われ存在する」という言明は、私によって言い表されるたびごとに、あるいは、精

神によって概念されるたびごとに、必然的に真である、と論定されなければならないのである」<sup>(19)</sup>

この引用の解釈として、私の存在が独立的に潜在し、それをコギトの「私」が改めて顕在化させるいわば二段構えの手続きとみなすことは、まったくの誤読である。存在の直観に対して言葉は常に遅れてやってくるのだ。あるいは知覚像が、あるいは觀念が「私」の意識の内容として現前する事態が存在の直観なのである。「言表のたび」、「概念されるたび」のたびは、直観と存在の同時性を表しているのである。こうした超越者を排去して内在への立ち返りというデカルトの方法的懷疑の実践は、発想においてフッサールの現象学的還元と構造的な等しさを示している。してみれば、両者のどこがちがうのか。

私（筆者）は、内在に徹することのラディカルさの程度が異なるのだ、と思う。一見、デカルトの方が超越の排去の程度がよりラディカルであるようにみえるが、実はそうではない。意識の対象を失うことによって、かえってコギトの文法的主語である「私」が宙に浮く結果となっている。フッサールのように、超越的实在世界をカッコに入れて、内在へ直接みずからあらわす対象の自己能与の源という場を確保しておくことの方が、よほどラディカルである。それゆえフッサールは『現象学の理念』でデカルトについて、方法的懷疑での超越の排去は認識論的還元の段階に留まるものであって、コギトの「私」はこの還元を免れるものの、その「私」はなお超越者なのであって、さらに還元されなければならないと批判する。フッサールは、この徹底的な還元を以後「現象学的還元」と呼ぶことを

提唱し、「この還元によって初めてわれわれは、もはやなんらの超越性をも提示することのない絶対的所与性を獲得する」<sup>(20)</sup>。要するに、フッサールからすると、デカルトの「私」は超越論的内在の領野に回収しきれない中途半端なものではない。デカルトに対するフッサールのこうした批判は一貫しており、実際、『デカルト的省察』でも「私」の超越性が槍玉に挙げられている。「あたかも世界のうちにあるもののうちで、哲学する自我にとつて疑うことのできない唯一のものとして、世界の最後の一小部分を救い出したかのように考えた」<sup>(21)</sup>。これは、偏見から徹底的に自由になろうとしたデカルトのうちになお残留する気づかれない偏見なのである。

デカルトの「私」がついに比類のない〈私〉に至りえなかったのは理由がある。デカルトは「第二省察」で、「私は存在する」の「私」とは何かと改めて問い直し、それは「思惟するもの (res cogitance)」<sup>(22)</sup>である<sup>(23)</sup>と断言する。いわゆる思惟実体である。デカルトは、超越論的内在の領野にほとんど足を踏み入れながら、学問の演繹体系の構築という自らの課題を予断し、そのための出発点をコギトに請け負わせたのである。それゆえにコギトが知識一般の公理と同一視されてしまった。フッサールは、方法的懷疑によって超越を排去した筈のデカルトのうちになお残留している予断をみる。つまり、公理を出発点とする因果律に従う推論であり、数学的合理性によって認識可能な客観的合理的世界である。デカルトがこのような予断を抱えていたこと、ひいては「私」をなお還元されるべき超越物にしてしまったこと、それはデカルト解釈の定説でもあるが、方法的懷疑がもう一つの戦略的意図をもっていたことによる。つまり物質からア

リストテレ斯的な内在的性質を追放するいわゆる機械論的自然観の確立である。延長からなる外界の証明の出発点となるべき公理として、コギト実体が是非とも要請されたわけである。こうした戦略的意図が、結局、「私」から比類のない〈私〉への超越論的徹底化を妨げたといえる。

さて、問題は他者である。他者が真に問題になるとすれば、それはコギトの「私」にとつてではなく、超越論的領野における純粹意識である超越論的主観性としての〈私〉にとつての他者である。実際フッサールは、『デカルト的省察』の「モナド論的相互主観性としての超越論的解明」と見出しの付された「第五省察」において、他者の主観性の経験についての解明の試みを超越論的基盤の上で行っている。フッサールからすると、〈私〉が構成する世界が独我論的な世界ではなく、誰にでも共通な一つの客観的な世界であるためには、予め〈私〉とは別の意識主観である他者が構成されていなければならない。もちろん、超越論的領野での話なのだから、この場合他者といつても、実在の他者ではなく、〈私〉と同じく世界を構成する超越論的主観性としての他者である。つまり〈私〉とは別の比類のない〈私〉。これはいかにも面妖な話である。「別の」といった途端に「比類のなさ」が瓦解してしまうし、「比類のなさ」を貫徹すれば、「別の」が成立する余地はまったくない。フッサールが「間接的呈示」、類比による統覚（第五十節）、連合による構成の契機としての「対関係」（第五十一節）といった論理装置を駆使しても、このアポリアを解決する手立てはない。そもそも第四十三節の見出しの中の

「他我経験の構成理論」とはありうることなのか。端的にいつて、構成とはなんらかの材料を用いて一定の形あるものを作り出すことである。実際、カントの認識論が構成理論であるのは、感性に与えられる感覚質料を悟性がカテゴリーという一定の型に従って加工するからである。科学の実験的方法に範を取ったカントの場合がそうであるように、構成は、仮説という形であれ、とにかく予め知っているもの、持っているものを外に投げ出す。当然、投げ出されたものは、己に属していたもの以外にはありえない。ところでフッサールにおいては、構成は意識の志向性によってなされる。それは超越論的現象学の絶対的要件である。フッサールはいう。「次のことは、迷うことなく堅持しておかねばならない。それは、およそ存在するものがその「なんであるかという本質 (Was)」、およびその「存在と現実存在 (Es ist und ist in Wirklichkeit)」に関して、わたしに対して持ち、また持ちうる一切の意味は、わたしの志向的生のうちにおいて、ないしはそれにとづいて、つまりわたしの志向的生の行う構成的総合にもとづいて、意味として存在すること、それら一切の意味は、一致によって確証する体系の中で、わたしに対して明瞭になり、あらわになる、ということである。したがって、一般に意味があると考えられるあらゆる可能な問題に対して、解釈の地盤を提供するためには……顕在的および潜在的志向性を体系的に解明することから始めることが必要である。というのも、他の存在も、そのような志向性において、わたしに対して形成され、かつその正しい内容、すなわち志向を充実するその内容において解明されるからである。<sup>(23)</sup>」

いうまでもなく、それ自体としての他者、すなわち超越論視野を離れていわば上空飛行的にみられた他者は、〈私〉と共に〈われわれ〉という形で相互モナドをつくる別の比類のない主観性である。しかしフッサールは、あくまで超越論的視野の起点である〈私〉の志向性にもとづいて別の〈私〉の主観性に至ろうとする。確かに、〈私〉に対して志向性が充実されることによってその相関者が感情を持つことが確信されたにしても、連合によって知らず識らずその存在に移入された感情は、つまるところ、元々〈私〉の感情でしかない。フッサールの場合も、大筋において類推説と同じアポリアに陥っていることは、既に多くの研究者の指摘するところである。結局、比類のない〈私〉にもとづいて、他者を構成する試みは、それが意識の志向性によるにせよ、構成であるかぎり初めから成功の見込みのないものといわざるをえないのである。そうだとしたら、はたして比類のない〈私〉にとつての他者を、構成ではない仕方では捉える手立てはあるのだろうか。

サルトルは、「超越論的〈私〉とは、意識の死なのだ」<sup>(24)</sup>という。といつても、サルトルは、意識の志向性という現象学の根本を手放すわけではない。それどころか、志向性はサルトル哲学の根幹でさえある。ただ、志向性だけで事足りるのであって、超越論的〈私〉は余計なものだ、というのである。サルトルにすれば、意識を統一するのは〈私〉などではなく、むしろ対象の方である。「志向性によって意識は己自身を超越し、己を逃れつつ己を統一づけるのだ。……対象は、それを捉える意識に対しては超越的であり、その超越的な



対象においてこそ、各意識の統一も見いだされるのである。<sup>(26)</sup>超越論的領野から「私」を追放して初めて「その原初の明澄さを回復する」のである。とはいえ、サルトルは超越論性を欠いた素朴實在論をこと改めて唱導しているわけではない。むしろサルトルは、自然的態度と超越論的態度のあいだに「実存」の次元を設けることによって、フッサールの現象学を積極的に改訂してさえている。その改訂は先ず以て、志向性の行動化である。意識の絶対性とわれわれに示されるがままの世界の現存とを、その根本的な区別のままに両方同時に肯定し、なおかつその肯定を架橋する仕方がサルトルのいう志向性である。<sup>(27)</sup>それが行動的であるのは、意識がわれわれの外部に存在する事物「に向かって己を炸裂させる」<sup>(28)</sup>からである。その際、超越論的主観性は「私」の追放と共に消失させられるわけではない。人称がなくなるだけである。「超越論的意識は、非人称的な自発性である。それは各瞬間ごとに存在へと自己を決定し、それに先立つようになるものも考えることはできない」<sup>(29)</sup>。存在への自己決定。それこそがフッサールにとって問題であった「世界の存在」は、意識と「同時に与えられて」<sup>(30)</sup>おり、非人称で内部のない意識が存在に意味を与えるのである。つまり意識は無なのである。といっても、存在と並ぶ実体的な無ではなく、存在ではないという形で存在を現前させる否定性としての無であり、それゆえに物の意味の開示と意識の生起は同じことの裏表といってよい。したがってサルトルの哲学には超越の排去による内在への立ち返りはなく、その意味ではむしろデカルトの二元論を超越論的に捉え返した哲学ともいえる。

サルトルにあつては、フッサール現象学における超越論的領野の現象は存在せず、意識は徹底的に外に向かつている。したがって他者問題も超越論的主観性による構成の問題ではありえない。「私」の問題はさておくとして、サルトルにとって、私と似た振る舞いをする他者がそこに現前していることは、自明なことなのである。それだけでなく他者の現前は、私に由らしき事態を惹き起こす。例えば公園で私の対象として他者が出現することは、彼と芝草との距離が私の認識の対象であるにもかかわらず、空間の新たな帰趨中心が現れることであり、そのために「私の空間性ならざる一つの空間性が繰り上げられる」<sup>(31)</sup>ことによつて、空間が私からその中心に向かつて脱れ去る。つまり芝草と彼との間に繰り上げられる距離が「私の宇宙の諸事物相互間に私が捉える諸関係の全くの崩壊」<sup>(32)</sup>を惹き起こすのである。したがって先ず、世界の中への他者の出現は、私にとつて、私の宇宙を満たしている全ての対象の再編成、私の行く世界集中を覆す世界分散に立ち会わされることである。けれども他者の出現による私の宇宙の崩壊によつて、私がただちにその他者の主観性を経験することにはならない。確かに芝草の濃い緑は私から顔を背け、他者の方へその顔を向ける。そこで私は他者とその緑の関係を一つの対象として捉えようと試みる。しかしそれでも私は、他者にあらわれるがままのその緑を捉えることができない。ということとは、私から空間の中心を奪った他者は、なおその主観性の帰趨するところが私に閉ざされているかぎり、本来的に問題となるべき他者でないものである。したがって、他者の出現による私の宇宙の崩壊は、その他者が私にとつての「対象―他者」であるかぎり、決定的な全面

崩壊とはならない。他者の回りにまわっている空間も、私の空間でもって作られている以上、その崩壊は私の宇宙の崩壊でしかなく、したがって私の空間の脱中心化や崩壊が世界外への逃亡となるわけではないのだ。サルトルはいう。「私の宇宙はその存在のただ中に排水孔を穿たれ、この孔を通して私の世界が絶えず流れ出るように思われる。宇宙、流出、排水孔、その他一切のものがさらに再び回復され、再び捉えられ、凝固して対象となる。それらの全ては、実際、宇宙の全体的崩壊が問題であるにせよ、世界の一つの部分的構造として、私にとってそこに存在する」。<sup>63</sup>

ここに見いだされるのは、フッサールの他我構成論が逢着したのと同じ機制のアポリアである。つまり世界の諸事物を志向的相關者とする意識の立場にたつかぎり、必然的に独我論に陥らざるをえない。見ている私の眼を見ることはできない。けれども「私の見ているものを見ている」他者のその見ることは、私に現前する行為である以上、どうやっても私の対象と化さざるをえない。そこでサルトルがとった道は、構成が陥らざるをえないこのアポリアを巧みに回避することであった。もし、対象―他者が世界との結び付きにおいて、「私の見えているものを見ている対象」として定義されるならば、主観―他者と私との根本的結び付きは、「他者によって見られる」という私の不断の可能性に帰着しうる筈である。<sup>64</sup>サルトルは、意識の相關者が常に対象であるという志向性の本質をいわば逆手にとるのである。誰かに見られることは、私がその誰かの対象になることであり、対象にとっての対象とは語義矛盾であるのだから、私を対象とする誰かは必然的に主観であらねばならないというわけである。

サルトルからすると、「見られていること」は還元不可能な事実である。なぜなのか。先ず、事物に意味を与える意識は否定性としての無なのだから、無を諸事物と相並ぶ対象として扱うことはできない。われわれはこれまでの論述で、「私」という言葉を断りなしに使って来たが、「私」はいわゆる自我ではありえない。自我なるものは反省の虚構物なのである。サルトルは、初期の哲学論文『自我の超越』で、そのタイトルが示すように、自我なるものが意識にとっての超越物であることを精力的に暴く。「私」は、非人称的意識が外へと己を炸裂させる際、身体という根源的事実性と結び付くときにとらざるをえない意識の視点の呼称である。サルトルが「世界内存在」とか「実存」と呼ぶものがそれであって、物でも超越論的意識でもない第三の次元である。その意味で、私は私を対象化しえないわけなのだ。しかし一方、「見られている」という私の対象性は、芝草を眺めている対象としての彼から由来するわけでもない。要するに、私を「見られている者」たらしめる「まなざし」は、対象―他者から私の主観存在からも導出されえないことになる。そうすると、「まなざし」の出所は主観―他者である他はない、というのがサルトルの論の運びである。はたして、「まなざし」でもって他者が真に捉えられたことになるのか。

サルトルは、「まなざし」が二つの眼球を意味しないことを強調する。眼球や他の視覚器官は、世界内の諸事物同様、対象物ではない。それゆえ「まなざし」は、視覚器官の働きの一性質ではない。例えば、狙撃兵が潜伏すると思われる農家を奇襲すべく草むらを匍

匍前進する兵士たちにとって、避けるべき敵の「まなざし」は、夕闇に不気味に浮かぶ農家でもなければ、窓の背後に待ち伏せている敵兵の肉眼でもない。それら知覚対象ないしは知覚可能な対象はむしろ、「まなざし」の前で「無効にされ、回路の外に置かれる (mise hors circuit)」<sup>(85)</sup>。つまりサルトルは、この例によって、「まなざし」への私の注意と眼球の知覚は両立しえず、必ずいずれか一方でなければならぬことを示す。してみるとサルトルのいう「まなざし」は、対象に向かう志向性の目的論的ヴェクトルを屈折させて、「私から私自身へ差し向ける一つの仲介者」<sup>(86)</sup>であり、つまるところは「私は見られている」という私の主観性の受動化の意識といってよい。

ところで、普通「私から私自身への差し向け」は、反省と呼ばれる意識の態度である。だとすると、「まなざし」を蒙ることと反省とはどう違うのか。サルトルは、意識の志向性に二重構造を看取する。一つは、対象に至るために自己を超越する措定的意識であり、今一つは、その超越についての自己意識である。後者は世界内の対象に直接関わらないという意味で非措定的意識である。それら二つの意識は区別されるのだけれども、志向的な働きのうちにおいて常に同時である。なにかの行為に没頭している最中に誰かから「君は今何をしているのか」と尋ねられた時、私は即座に返答できる。それとというのも、あえて反省しなくても行為する自分自身を意識している、つまり自己知を持っているからである。だが反省によって非措定的意識を対象的に捉えることはできない。それは反省という意識行為に伴う自己知である以上、常に反省の手前にあるからである。サルトルがこの非措定的意識を「非反省的意識」とも呼ぶ所以である。

ともかく、反省によって差し向けられた私は一つの自我という虚構物なのだから、それはせいぜい措定的意識の充実されない対象でしかない。それでは「まなざし」によって差し向けられた私は、意識のどこに立所をうるのか。サルトルは、「非反省的意識が一つの私 (un moi) によって住まわれることはありえない。私 (le moi) は、対象としては、反省的意識にとつてしか与えられない」という。しかし『自我の超越』以来この一貫した主張は、「対自をその孤独において考察したかぎりにおいて」という限定が付けられる。つまり「私」が実質をもつのは、孤独を脱した社会的な場面においてであり、外を根拠にして始めて非反省的意識に現前化するのである。それは又、「私の根源的失墜」<sup>(87)</sup>でもある。外を根拠にする以上、非反省的意識に現前する「私」は、孤独な内省のうちに虚構された「私」とは全く異なるものである。サルトルはいう。「非反省的意識は、自身 (la personne) を直接自分の対象として捉えるのではない。つまり、自身はそれが他者にとつての対象であるかぎりにおいて意識に現前的である」<sup>(88)</sup>。非反省的意識への私の現前という事態をよく示すのは、羞恥心である。

われわれは、誰もいないところで思わず失敗したり、あるいは人目を盗んで万引き等の非行を犯す時、照れや胸の高鳴りを覚えることはあっても、格別に「私」が表立って来て、それを意識させられることはない。しかし、これらの場面を突然誰かに見られたと感じるのなら、その時「羞恥心」が襲ってくる。それと同時に、行為に我を忘れて一体化していた非反省的意識に一挙に「私」が登場させられる。この「私」は、他者に「まなざされた私」である。「羞恥心」

は、非反省的意識に現前した「私」を強く覚えた感情なのであり、行為の性質いかんには関わらない。人によって「羞恥心」の程度が異なるのもそれゆえなのだ。すると話が面妖なことになる。なんらかの行為に没頭しているかぎり、「私」は不在である。ところが「羞恥心」や「へみじめさ」や「良心の疚しさ」で覚える「私」は、純粹にそれ自身としての「私」ではなく、他者の手に委ねられて意のままにならない「私」なのである。「他者という実在は、われわれの面前にわれわれの「顕示されない私 (Moi non révélé)」を実現し、われわれに協力して、われわれから脱出する「この私」を生み出す」。<sup>(41)</sup>サルトルが「對他存在」と呼ぶものは、他者に深部をつかみ取られた「私」に外ならない。となると、「自分のことは自分が一番よく知っている」という切り口上は、事柄の正しい表現ではないことになる。

むしろ他者の方が私をよく知っているということになる。実際サルトルは、對他存在を「對他存在とは、他者の手中にあって私からは隠されている即自存在」と定義し、あるいは端的に「私の存在の深い意味は私の外部にある」と言い切りもする。それにしても「私」の根拠である「へまなざし」としての他者は、真に実在性をもちえているのか。サルトルは、この他者について「感知しがたい、消えやすい、あまねく現前する一つの実在」<sup>(42)</sup>という。けれども私（筆者）は、この他者は必ずしも実在性を持ちえていないと思う。サルトルからすると、「へまなざし」ることによって、例えば強欲な奴とか覗きをする破廉恥漢といったレッテルを貼られた「私」が、羞恥心のうちに思いもせずに私に対して現前する。その時に主観としての他者が現前する。実際、敵の砦を奇襲しようとする兵士たちにとって

は、今、その中を匍匐している茂みをざわざわとなびかせる一陣の風、敵が潜んでいる農家の窓のカーテンの微かな揺れ、それだけで「へまなざし」としての他者が存在することになるのだ。これは気持ちの悪い事態ではないのか。「私」を意味付ける至る所に現前する他者とは。

サルトルのいう「思い違い」<sup>(43)</sup>は、彼の意図とは逆に、他者が至る所に現前することにおいてかえってその実在性の欠如を証している。私は鍵穴に屈み込んで覗きをしている。突然、足音が聞こえ、私のうちに誰かに見られたという羞恥の思いが駆け巡る。私は立ち上がって、ひっそりとした廊下に眼をはせる。それは気のせいだった。私はほっとして胸をなでおろす。しかしだからといって私は、それ以後安心して覗きを続行するわけにはいかない。むしろ私は、些細な物音にも、階段のきしむ音にもびくつく。サルトルからすると、「思い違い」はかえって主観としての他者を至る所に現前させ、そのために「私は依然として深く私の「對他存在」を感じ続ける」<sup>(44)</sup>。他者が「そこに―あること」、つまり「他者の事実性」<sup>(45)</sup>は、私の「思い違い」が訂正されてそれが元々存在しなかったと、あるいは別のものだと判明する疑わしさを持つ。それに対して主観としての他者は、事実性と結びついていないがゆえに、「思い違い」がかえってその確実さを強化するというのである。してみると、サルトルの他者論は、構成による他者論が陥る独我論を避けようとはするものの、私の意識のうちで事実性をもたない他者を相手とするかぎりで、一種の独我論とはいえないだろうか。

サルトルのこのような他者の捉え方は、デカルトの「神の存在証

明」を想起こさせる。われわれのうちにある「完全性の観念」は、懷疑という欠性的行為をなす不完全なわれわれから生じた筈がない。それゆえ「完全性の観念」を結果という形でわれわれのうちに送り届けた外なる完全な神が原因として存在しなければならぬといういわゆる「結果からの証明」である。デカルトのこの証明が、神の現実存在を証明するものではないことはいうまでもない。サルトルの場合、「結果」にあたるものは、「まなざされた私」としての「対他存在」である。そして「私」を非反省的意識に送りこんだ「原因」になるものが、「まなざし」としての主観―他者である。したがって主観―他者は、デカルトと同様、「私」の因果的相関者として推定されたもの以上の存在性を持ちえないのである。さらに、サルトルのいう他者が現実の存在性を持ちえないことの論拠は、その拡散性である。「まなざしは、まなざしをあらわす対象の破壊に基づいて現れる」のだが、そのことによって「まなざし」は個的具体性を失い、偏在するようになる。実際、その在り方は、数えうる具体性を欠いた「数以前の他者」であり、「「遍く現前していて捉えがたい超越」」なのだ。サルトルは、必然的に独我論を誘う対象―他者を避けるべく、非反省的意識の外からの蒙りに訴えて巧みに主観―他者を導出したのだが、そのような主観―他者とは、言ってみれば、無意識のうちに私の恐怖が生じさせた幽霊のように実体のないものといわざるをえない。

しかしサルトルは主観―他者について、「他者という数以前の實在 (la réalité)」<sup>(46)</sup>という。だがその一方、例えば、講演の際の壇上の講師にとって、最初はマスでしかなかった聴衆がやがて幾つかの頭

や眼として現れてその数を語れるように、その實在が対象化されることによって数えられるようになるという。それでは話の撞着であろう。聴衆の頭や眼が多数の實在的对象として捉えられる点については、問題はない。しかし頭や眼がそこらいつば分節的に現れて来た On としての他者について、その實在を語ることは許されることなのか。私の「対他存在」の根拠としての On は、「私」を対象化する主観であるがゆえに、決して対象として捉えられない筈ではなかったのか。対象がそこから現れたのだから、その出所も實在だとするサルトルは、多数性と数以前とを知覚的現前の地平構造との類比で考えてしまっている。知覚された物もその背景をなすまだ分節されない地平も、サルトル流に言うところ、対象なのであって、ただ両者の判明度を異にするだけなのである。しかるに、これまでサルトルが論じてきた 「まなざし」である On は、「まなざされた私」の根拠、つまり論理的理由として私の意味づける世界の彼岸に推定されるだけで、決して私が認識しえないもの、「私に世界の彼方が存在する」という経験を抱かせる」ものである。このようにサルトルの主観―他者の見解は、不確定に揺れている。さらに対象―他者と主観―他者とは全く存在次元を異にし、とりわけ後者は知覚される「眼」の破壊の上で現れるのであれば、両者の結びつきが不可能になってしまふ。それに又、そこにいる対象―他者とのコミュニケーションというわれわれの日常の具体的事実が説明のつかないものになってしまふのだ。

ところで志向性と「対他存在」の関係が問題である。私の「対他

存在」は「対自の存在論的構造の一つではない」とはいえ、非反省的意識における〈私〉は、私という人間存在に帰属するものとして引き受けられねばならない。そうでなかったら、〈私〉は宙に浮いてしまう。けれどもサルトルからすると、世界へと己を炸裂させる超越という私の諸可能性は、〈まなざし〉によって奪われる。いわゆる他有化である。しかしそのようなことは、はたしてありうる 것인가。換言すると、意識の志向性が他者によって奪われるとは、ありうる 것인가。サルトルからすると、他者によって奪われるのは、「状況」に他ならない私を起点とする道具連関そのものである。

「対象に対する私の関係、もしくは対象の潜在性に対する私の関係は、他者のまなざしのもとに解体する」。<sup>62)</sup>この解体は、私が認識するすべのない他者の自由、他者の可能性による私の状況の奪取であるわけなのだが、その時、奪取されることについてのあるいは奪取する他者の可能性についての非措定的意識を私の側で語ることは許されないのか。しかしサルトルは、非措定的意識まるごと他者の可能性の下での道具となるのだ、という。「私は、他者のこの超出そのものを捉えるのではない。私はただ私の可能性の死を捉えるだけである」。<sup>63)</sup>しかし、私の可能性の死がただちに志向性の消滅を意味するわけではない。実際、覗きをしている私が〈まなざし〉を意識し、その時、羞恥心が身を駆け巡るとしても、それでもって私は、文字通りの死を迎えるのではない。現実の死においてこそ、私の可能性は全て他者に奪われ、他者の一方的な意味づけの餌食となる。だが、〈まなざされた私〉は生きている。だからこそ「私の可能性の死を捉える(傍線引用者)」といいうるのであり、捉えにおいて志向性が

働いているのである。ところでサルトルは、私の可能性の死を「微妙な死」<sup>64)</sup>であるという。私の可能性が全面的に他者の可能性に向かつて乗り越えられてしまうのでないことをこの「微妙な」という言い回しが告げている。「微妙な」は次ぎのようにも使われている。「私が他者のまなざしを捉える時に私を揺さぶる突然の衝撃のうちに存在するのは、私が、私の全ての可能性の一つの微妙な他有化を生きるということである」。<sup>65)</sup>他有化も微妙なのである。つまり、他有化にはなにほどこ私の「引き受け」<sup>66)</sup>がなければならぬのである。

この「引き受け」は、「他者の評価に身を委ねることの、単なるコギトの行使による捉え」<sup>67)</sup>とか、他者の自由を前にしての「私の〈奴隷〉状態の承認」<sup>68)</sup>とも言い換えられている。サルトルは、この「引き受け」や「承認」を通して、〈まなざし〉に対する志向性を図らずも語っている。ところがサルトルは、「他有化」の「微妙さ」を示唆していきながら、われわれのこうした見解を回避しようとする。〈まなざし〉による〈私〉の全面的他有化の立場への後退である。「〈まなざし〉による私自身の突然の凝固化と成層(stratification)は、私の諸可能性や私の〈対私的〉な諸構造には触れないで、それらをそのままにしておいて、いきなり一つの存在次元に、すなわち「顕示されないもの(non révéle)」の次元に私を押し出す」。<sup>69)</sup>〈私〉は、他者の〈まなざし〉によって非反省的意識にもたらされたものである。とはいえず、その〈私〉は、とにかくそれを生きるという形で私の意識に内属している。しかし私には〈まなざされた私〉の実質を知りえない。それは「私の認識の外に存在する」<sup>60)</sup>のであるから、志向性の手にかからないというわけである。われわれは、ここにもサルトルの撞着

を見出す。知りえないものをどうやって「引き受ける」ことができるのか。さらに又、〈まなざし〉による非反省的意識への〈私〉の登場は、他者による私の対象化であるのだが、サルトルは、この事態について「私は対象であるという意識を持つ」という。われわれは、ここにも不可解な話に直面させられる。つまり、「顕示されえない」〈私〉についての意識をもつことである。人称以前の非反省的意識に〈私〉が住み込む事態を意識するためには、ただ単に非人称的自発性としての超越論的主観性以上のもの、それこそサルトルが追放した筈の超越論的〈私〉に類したものがなければならぬであろう。

サルトルからすると、他者は、決して私に対して対象現前的に与えられない。「現象学的還元もしくはその他のいかなる〈エポケー〉の対象ともなりえないもの」であって、世界に属さない彼岸の存在である。〈私〉を登場せしめる〈まなざし〉が他者であるにしても、その〈私〉の登場についての意識が語られる以上、サルトルは、他我構成のアポリアを巧みに回避したつもりでも、結局、現象学がそこへと収斂していかざるをえない独我論の一つの形を語っている。

〈まなざし〉による非反省的意識への〈私〉の住み込みは、実のところ、サルトルが密かに導入している非人称的自発性につきない超越論的主観性に支えられている。それは、〈まなざし〉によって送り込まれた〈私〉を捉える比類のない〈私〉であろう。サルトルの〈まなざし〉による他者論の前提は、一方が主観である時、常に他方はその客観であること、つまり自己と他者とが同時に主観であることはできないという認識論的構造にあるのだが、この構造自体が

超越論的主観性である比類のない〈私〉に支えられているのだ。「引き受け」がそうである志向性の能作によるかぎり、他者は自我論に還元される他はない。われわれはここで「能動的に引き受けることのできない〈自己〉の受動性」<sup>(63)</sup>志向性の手前の「感受すること(Sentir)」に他者をみるレヴィナスの哲学に出会う。それは殆ど言語表現の限界を突き抜けたところでの思索であるとはいえ、自我論によらない全く新鮮な他者の問題性を提示していることは確かなことである。それを論じることは私の今後の課題である。

## 註

- (1) 大森莊蔵、『言語・知覚・世界』、岩波書店、27頁
- (2) 大森莊蔵、前掲書、34頁
- (3) M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, GAL-LIMARD, p75
- (4) *ibid.*, p75
- (5) *ibid.*, p407
- (6) *ibid.*, p408
- (7) *ibid.*, p408
- (8) *ibid.*, p408
- (9) *ibid.*, p409
- (10) *ibid.*, p413
- (11) *ibid.*, p413
- (12) *ibid.*, p415
- (13) *ibid.*, p194
- (14) *ibid.*, p109
- (15) *ibid.*, p408

- (16) EDMUND HUSSERL, IDEEN ZU REINEN PHANOMENOLOGIE UND PHANOMENOLOGISCHEN PHILOSOPHIE, HUSSERLIANA BANDIII, 1, p67
- (17) 合澤賢, 「フッサールの他者問題、ー現象学的還元と「他のエゴ」」, 金沢大学外国語教育研究センター, 言語文化論叢, 第4号2000年
- (18) フッサールにとって、超越的実在世界は、デカルトの場合とは異なり、「不確実な」存在だというわけではない。
- (19) デカルト『省察』, 所雄章訳, 白水社版「デカルト著作集」, 38頁
- (20) フッサール, 『現象学の理念』, 立松弘孝訳, みすず書房, 67頁
- (21) EDMUND HUSSERL, CARTESIANISCHE MEDITATIONEN, HUSSERLIANA, BANDI, p63
- (22) デカルト, 前掲書, 42頁
- (23) HUSSERL, CARTESIANISCHE MEDITATIONEN, p123
- (24) Jean-Paul Sartre, LA TRANSCENDANCE DE L'EGO, LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN 1966, p23
- (25) *ibid.*, p21-22
- (26) *ibid.*, p74
- (27) サルトルは、『シテュアシオン』I所収の小文、「フッサール現象学の根本的理念ー志向性」で、自らの志向性についての考え方を簡潔に述べている。更にサルトルは、初期の哲学論文『想像力』の中で、フッサールの志向性に言及して次のように述べてもいる。「志向性とは、あらゆる意識の本質的構造そのものである。当然のことから、意識とそれについて意識があるその何ものかとの間に根本的な区別が生ずる。それがいかなるものにせよ意識の対象物は（反省的意識の場合は除いて）原理的に意識の外部にあり、すなわちそれは超越的である」。平井啓之訳、サルトル『哲学論文集』所収。「想像力」、人文書院、150頁
- (28) J. P. Sartre, Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité, dans Situation I, Gallimard, 1968, p30
- (29) J. P. Sartre, LA TRANSCENDANCE DE L'EGO, p79
- (30) J. P. Sartre, Situation I, p30
- (31) J. P. Sartre, L'être et le néant, Gallimard, p312
- (32) *ibid.*, p312
- (33) *ibid.*, p313
- (34) *ibid.*, p314
- (35) *ibid.*, p316
- (36) *ibid.*, p316
- (37) *ibid.*, p318
- (38) *ibid.*, p318
- (39) *ibid.*, p321
- (40) *ibid.*, p318
- (41) *ibid.*, p341
- (42) *ibid.*, p342
- (43) *ibid.*, p336
- (44) *ibid.*, p336
- (45) *ibid.*, p337
- (46) *ibid.*, p335
- (47) *ibid.*, p341
- (48) *ibid.*, p329
- (49) *ibid.*, p342
- (50) *ibid.*, p329
- (51) *ibid.*, p342
- (52) *ibid.*, p322
- (53) *ibid.*, p322
- (54) *ibid.*, p322
- (55) *ibid.*, p323
- (56) *ibid.*, p323
- (57) *ibid.*, p326
- (58) *ibid.*, p326



- (59) *ibid.*, p326-327
- (60) *ibid.*, p327
- (61) *ibid.*, p330
- (62) *ibid.*, p330
- (63) Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, p70